

Онтологическое доказательство бытия Бога

Виктор П. Лега

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия;
Московский физико-технический институт (Физтех), Долгопрудный, Россия;
Московский государственный лингвистический университет, Москва, Россия;
Московская духовная академия, Сергиев Посад, Россия;
Сретенская духовная академия, Москва, Россия; lega.vp@mipt.ru*

Аннотация. В статье рассматривается онтологическое доказательство бытия Бога – один из ключевых аргументов в философской теологии, восходящий к Ансельму Кентерберийскому (XI в.) и получивший развитие в схоластике, Новое время и современной философии. Несмотря на различные критические нападки на это доказательство, особенно со стороны Фомы Аквинского, И. Канта и современных материалистов, история этого доказательства демонстрирует, что интерес к нему не ослабевает, а наоборот, возникают все новые и новые варианты этого доказательства. Особенно интересным с нашей точки зрения является доказательство, предложенное русскими православными философами – еп. Михаилом (Грибановским) и С.Л. Франком, который показал, что по своей сути это доказательство было предложено еще Плотином. Кроме того, при обсуждении этого аргумента появляются и другие вопросы, касающиеся познания Бога и Его отношения к миру и человеку. Это проблема всемогущества Бога и теодицеи, вопрос существования времени, философии математики и др.

Статья демонстрирует эволюцию онтологического аргумента от средневековой схоластики до современных философских дискуссий, показывая его силу и уязвимости. Несмотря на критику (особенно со стороны Канта), доказательство остается влиятельным, возникшая в новых формах и сохраняя актуальность в современной философии религии.

Ключевые слова: Ансельм Кентерберийский, онтологическое доказательство, Фома Аквинский, Декарт, Кант, всемогущество, парадокс

Для цитирования: Лега В.П. Онтологическое доказательство бытия Бога // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2025. № 4. С. 118–136. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-118-136

The ontological proof of the existence of God

Victor P. Lega

*Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia;
Moscow Institute of Physics and Technology, Dolgoprudny, Russia;
Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia;
Moscow Theological Academy, Sergiev Posad, Russia;
Sretensky Theological Academy, Moscow, Russia, lega.vp@mipt.ru*

Abstract. This article examines the ontological proof of the existence of God, one of the key arguments in philosophical theology dating back to Anselm of Canterbury (11th century) and developed in scholasticism, modern times and contemporary philosophy. Despite various critical attacks on this proof, especially by Thomas Aquinas, I. Kant and modern materialists, the history of this proof shows that interest in it does not wane, but on the contrary, newer and newer versions of this proof arise. Particularly interesting from our point of view is the proof proposed by Russian Orthodox philosophers – Bishop Mikhail (Gribanovsky) and S.L. Frank, who showed that in essence this proof was proposed by Plotinus. In addition, when discussing this argument, other questions arise concerning the knowledge of God and His relationship to the world and man. This is the problem of God's omnipotence and theodicy, the question of the existence of time, the philosophy of mathematics, etc. The article demonstrates the evolution of the ontological argument from medieval scholasticism to modern philosophical discussions, showing its strength and vulnerabilities. Despite criticism (especially from Kant), the proof remains influential, emerging in new forms and maintaining relevance in modern philosophy of religion.

Keywords: Anselm of Canterbury, ontological proof, Thomas Aquinas, Descartes, Kant, omnipotence, paradox

For citation: Lega, V.P. (2025), "The ontological proof of the existence of God", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 118–136, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-118-136

Доказательство в схоластике

Онтологическим этот способ доказательства бытия Бога назвал И. Кант. Но истоки его уходят в далекое прошлое, в эпоху ранней схоластики, и основоположником его принято считать архиепископа Кентерберийского Ансельма (1033–1109). У него это доказательство фигурирует в следующем контексте. В работе «Прослогион» он упоминает слова из 13-го псалма, в котором говорится: «Сказал безумец в сердце своем: нет Бога». Почему, спрашивает Ансельм, автор псалма назвал человека, говорящего, что Бога нет,

«безумцем»? В чем его безумство? Безумство состоит в том, что тот, кто говорит эту фразу, противоречит сам себе, ибо Бог всегда мыслится как существующий. Ведь даже тот, кто отрицает существование Бога, понимает, что такое Бог. Он понимает, что Бог – это «нечто, больше чего нельзя ничего помыслить» (Ансельм 1995, с. 129). Значит, понятие Бога имеется, по крайней мере, в его разуме. Но может ли быть то, что имеется только в разуме, тем, больше чего нельзя ничего помыслить? Конечно, нет, ибо «если оно уже есть по крайней мере только в уме, можно представить себе, что оно есть и в действительности, что больше» (Ансельм 1995, с. 129). А то, что существует и в действительности, и в понятии, всегда больше того, что существует только в понятии. Поэтому сказать, что Бога нет, значит высказать противоречие. «Ведь если то, более чего нельзя ничего помыслить, может быть помыслено как то, чего нет, из этого следует, будто бы то самое, более чего нельзя ничего помыслить, не есть то, более чего нельзя ничего помыслить; а это явное противоречие» (Ансельм 1995, с. 129). Поскольку логических противоречий быть не может, то, следовательно, Бог существует.

Тот факт, что все мыслят Бога одинаково и именно так, как предлагает Ансельм, может быть проиллюстрирован простым примером. Допустим, вы решили провести опрос: верят ли люди в Бога или нет. В своей анкете вы предложите только три варианта ответа: а) да, верю, б) нет, не верю, в) не знаю, я агностик. Варианта «я не понял вопрос, что такое Бог» вы не предложите, в отличие, например, от опроса на тему о существовании гравитационных волн или бозона Хиггса.

Очевидно, что это доказательство имеет платоновские корни, поскольку главным в нем является убеждение во врожденности человеку понятия Бога. Оно действительно врождено, поскольку нет ни одного человека, который не понял бы смысл этого понятия. Для каждого – и верующего, и неверующего – оно означает именно то, что и написал Ансельм, т. е. «то, более чего нельзя ничего помыслить». Кроме того, оно строится и на принципе тождества бытия и мышления, высказанным еще Парменидом. Если нечто помыслено непротиворечиво, то оно должно существовать, противоречие же в существе является очевидным признаком того, что этого существа быть не может.

Еще во времена Ансельма Кентерберийского это доказательство стало подвергаться сомнению. В частности некий монах Гаунилон возразил Ансельму: можно помыслить все что угодно, но это еще не значит, что оно тотчас же станет существующим. Поэтому нельзя сказать, что от представления о некотором понятии можно тут же делать вывод о существовании вещи, обозначаемой этим понятием. Можно представить себе существующим некий

вымышленный «остров блаженных», но это не значит, что он действительно будет существовать.

Аргумент Гаунилона кажется разумным, но он бьет мимо цели. Ансельм отвечает Гаунилону, что тот смешивает два понятия – «помыслить» и «представить». Остров блаженных можно представить, но не помыслить. Помыслить – значит дать строго логическое определение. В примере Гаунилона это значит, что нужно дать определение блаженства и указать на карте местонахождение подобного острова. Но очевидно, что блаженство – состояние субъективное: что нравится одному, может совершенно не нравиться другому. Точно так же мы можем вообразить кентавра или другое мифологическое существо, но помыслить их не можем, следовательно, они не существуют. Помыслить в том смысле, что объяснить с научной точки зрения существо кентавра: с точки зрения, скажем, биологии – каков его хромосомный набор, какова система пищеварения и т. п. В случае с кентавром мы очевидным образом приходим к противоречию, ибо хромосомный набор у человека один, а у лошади другой. То же относится и к системе пищеварения: человеку нужна одна еда, например мясо, но желудок лошади требует себе не мяса, но травы или овса.

Рассуждение Ансельма строится на четком определении того, *что есть Бог*. Только Бог есть Тот, больше чего ничего невозможno помыслить. И это понятно каждому человеку. Поэтому это доказательство применимо только к одному существу – к Богу и вытекает из самого слова «Бог». Никакой остров не обладает таким свойством, поэтому при помощи этого примера опровергать онтологическое доказательство нельзя.

Одним из наиболее ярких последователей Ансельма в схоластике является Бонавентура. В «Путеводителе души к Богу» он опирается на философию Parmенида и блаж. Августина и исходит из понятия бытия. Бытие – это то, что есть, т. е. есть всегда, оно не может возникнуть и уничтожиться, иначе оно станет небытием. Поэтому бытие совершенно. «Итак, Бытие, являющееся бытием чистым, простым и абсолютным, является Бытием первым, вечным, наипростейшим, наиактуальнейшим, наисовершеннейшим и наивысшим единством. Но так как оно наисовершеннейшее, то нельзя помыслить ничего более лучшего его, более благородное и достойное», – пишет Бонавентура (Бонавентура 1993, с. 133). Очевидно, что такое бытие является Богом, т. е. Высшим Благом. А что такое высшее Благо? «Высшее благо – это то, лучше чего ничего нельзя помыслить, и оно таковое, что нельзя его помыслить небытием, потому что любое бытие лучше, чем небытие» (Бонавентура 1993, с. 139, 141). Очевидно, что такое бытие, т. е. Бог должен

необходимо существовать, иначе Он не будет совершенным, а это есть противоречие.

Современник Бонавентуры, живший в XIII в., Фома Аквинский подверг критике это доказательство. Во-первых, пишет Фома, не каждый согласится с таким определением Бога, ведь некоторые считают даже, что Бог материален или вообще утверждают, что Бога нет. Во-вторых, как учил еще Аристотель, понятие о предмете отражает сущность этого предмета и раскрывает ее через его определение. Говоря, что Бог есть то, больше чего ничего нельзя помыслить, Ансельм фактически дает определение Бога и, следовательно, утверждает познаваемость Его сущности. Но сущность Божия непознаваема. Значит, понятие Бога не отражает сущность Бога. «Так как нам не дано знать сущности Божией, утверждение <“Бог существует”> не самоочевидно для нас, но нуждается в доказательстве через посредство вещей более нам известных, хотя и менее явных по природе» (Фома 2002, с. 22). Мы можем знать о Боге лишь то, что Он существует, знать о Нем лишь по аналогии с вещами материального мира, но не проникать в Его сущность.

Несогласие Фомы с Ансельмом происходит из-за несогласия с ним в области теории познания. Ансельм последователь блаж. Августина и поэтому разделяет платоновское учение о врожденности идей (в частности, для него очевидно, что идея Бога врождена, иначе не было бы всеобщего согласия в понимании Бога как наивысшего бытия). Фома же следует в теории познания Аристотелю, который гораздо больше доверял ощущениям и считал, что познание начинается именно с них. А если так, то и о Боге или богах каждый судит исходя из того, что он слышит или видит в своем окружении. Понятно, что язычники убеждены в том, что боги материальны, поскольку они об этом слышат с самого детства.

Все же, я думаю, Ансельм мог бы привести ряд возражений Фоме. Во-первых, можно вспомнить Ксенофана, греческого философа VI в. до Р.Х. Он не жил среди христиан или иудеев, но все-таки исходил из того, что каждый понимает, что Бог – это самое могущественное существо. А раз так, то Бог не будет похож ни на кого из людей; он весь целиком видит, весь слышит и без труда помышленьем ума все потрясает. Просто люди не задумываются о том, кто такой Бог, и слепо верят мифам. А если задумаются, то поймут, что Бог не может походить на людей и вообще не может быть телесным, ибо Он не ограничен каким-то местом. Следовательно, во-вторых, хотя сущность Бога непознаваема, это очевидный христианский догмат, но все же каждый человек что-то вкладывает в слово Бог, какой-то смысл в этом понятии ему приоткрывается, иначе он не понимал бы значения этого слова, как, например, множество

научных терминов непонятны большинству людей. На вопрос же: «Веришь ли ты в Бога», – каждый человек сразу дает ответ, да или нет. Значит, вопрос понятен и слово «Бог» тоже.

Доказательство в Новое время

В XVII в. знаменитый физик, математик и философ Рене Декарт развивает далее мысли Ансельма и Бонавентуры. Согласно Декарту, идея Бога врождена нашему уму и есть идея Существа абсолютно совершенного, обладающего всеми положительными характеристиками. А это означает, что Бог обладает всеми положительными свойствами в абсолютной степени. Знание – это положительное свойство, ведь знать лучше, чем не знать. Значит, Бог знает все, Он всеведущ. Уметь лучше, чем не уметь, значит, Бог может все, Он всемогущ. Невозможно даже помыслить, что Бог не всемогущ. Невсемогущий бог – это не Бог. Существование – это тоже положительная характеристика, ведь существовать лучше, чем не существовать. Следовательно, Бог существует. И не просто существует, а обладает абсолютным бытием: «Наш ум, рассматривая среди различных имеющихся у него идей одну – ту, что являет нам в высшей степени разумное, могущественное и совершенное существо, – как наиглавнейшую, распознает в ней не потенциальное и всего лишь случайное существование... но полностью вечное и необходимое» (Декарт 1989, с. 319). «Собственно говоря, – пишет Декарт, – после того как я допустил наличие у Бога всех совершенств, здесь нет даже надобности дополнительно указывать, что я необходимо должен считать Его существующим: ведь существование – одно из этих совершенств» (Декарт 1994, с. 54).

Декарт очень высоко ценит такой способ доказательства бытия Бога, ведь в этом рассуждении из понятия Бога выводится не только его существование, но и все Его свойства. «Такой способ познания Бога – через Его идею – дает нам большие преимущества: ведь мы одновременно постигаем, и кто Он, насколько это допускает слабость нашей природы. А именно, обращаясь к врожденной нам идее Бога, мы видим, что Он вечен, всеведущ, всемогущ, что Он источник всяческой истины и справедливости, творец всех вещей, наконец, что в Нем заключено все то, в чем мы ясно можем заметить некое бесконечное совершенство, не ограниченное никаким несовершенством» (Декарт 1989, с. 322–323).

Декарт сравнивает свое доказательство бытия Бога с геометрической теоремой. Например, чтобы доказать теорему о том, что сумма углов треугольника равняется 180° , математику достаточно знать лишь определение треугольника. Точно так же из

определения Бога как существа наисовершеннейшего необходимо следует Его существование. То есть как из понятия треугольника выводятся все его свойства (в том числе сумма его углов), так и из понятия Бога выводятся Его свойства, в том числе Его существование.

Критику этого доказательства предпринял Иммануил Кант. По его мнению, Декарт допустил серьезную ошибку. Во-первых, в онтологическом аргументе смешивается связка «есть» (скажем, вещь есть белая) и предикат «вещь есть», т. е. «вещь существует». На самом деле это совершенно разные вещи: одно дело – сказать, что вещь есть, а другое – что вещь есть, например, белая. А «если я отвергаю субъект вместе с предикатом, то противоречия не возникает, так как *не остается уже ничего*, чему что-то могло бы противоречить», – пишет Кант (Кант 1994, с. 359).

Постараемся пояснить эти рассуждения на простом предмете. Предикат – это некоторое свойство вещи, знание о котором позволяет нам познать саму эту вещь и при этом вне этой вещи не существует. Например, сладость или сочность не могут существовать без яблока, предикатами которого они являются. Яблоко может быть как сладким, так и кислым, и лишь опыт позволит нам узнать свойство конкретного яблока. Сладкое яблоко – это не кислое яблоко, они друг от друга четко отличаются. А теперь представим себе, что получится, если существование – это свойство. Тогда существующее яблоко будет отличаться от яблока несуществующего, как кислое яблоко отличается от сладкого. Далее, если я люблю сладкие яблоки, то мне все равно – красное оно или желтое. А если существование – это тоже свойство? Тогда мне должно быть все равно, обладает ли яблоко свойством существования или не обладает, главное, чтобы оно обладало свойством сладости. То есть я съем яблоко, не обладающее свойством существования? Абсурд! Следовательно, существование ни в коем случае не может быть предикатом. «...Бытие, – пишет Кант, – не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи» (Кант 1994, с. 361–362).

Отношение к кантовской критике доказательств бытия Бога в последующей философии неоднозначное. Одни философы считают, что Кант нанес сокрушительный удар по подобным рассуждениям, и среди сторонников такой точки зрения есть как атеисты (что естественно), так и христиане. Последние считают, что Кант положил конец схоластической «псевдомудрости», ведь в существование Бога нужно только верить. Другие философы стремились увидеть слабости в кантовских рассуждениях и спасти доказательства.

Повод для критики, можно сказать, дал сам Кант. Он еще в самом начале своей работы фактически *постулировал* положение, что существование объекта можно установить только посредством чувственного опыта, а затем отсюда сделал вывод, что бытие никакого умопостигаемого объекта доказать нельзя. «Для предметов чувств это (доказательство существования. – В. Л.) достигается посредством связи с каким-нибудь из моих восприятий по эмпирическим законам; но что касается объектов чистого мышления, то у нас нет никакого средства познать их существование» (Кант 1994, с. 363). Однако это рассуждение – не что иное как классический круг в доказательстве: бытие Бога нельзя доказать, потому что можно доказать существование лишь чувственных объектов. Поэтому Кант доказал лишь одно: что невозможно доказательство материального, чувственно воспринимаемого бога.

Говорить о свойствах умопостигаемого объекта в том же смысле, что и о свойствах чувственного объекта, нельзя, тем более нельзя так рассуждать в отношении свойств Божиих. Так называемые свойства Бога (благость, всеведение, могущество и пр.) неотделимы от Его сущности и именуются так лишь по несовершенству нашего языка, который не может выразить невыразимую и непознаваемую божественную сущность. Невозможно бытие (даже в мысли) неблагого, невсеведующего, невсемогущего Бога. Если мы хотим говорить о бытии умопостигаемых, духовных объектов, то прежде всего следует отказаться от кантовского сенсуалистического постулата и допустить возможность их существования.

Очевидно, что их бытие могут удостоверить не органы чувств, но человеческий разум – не рассудок с его умозаключениями, не кантовский разум, фактически идентичный рассудку, но разум, который созерцает свой духовный объект подобно тому, как чувства созерцают объект чувственно-материальный. Это созерцание действительно возможно, особенно если мы вспомним, что объективное – это не обязательно материальное. Главное условие объективности – независимость от человека, а этим свойством может обладать как материальное, так и духовное бытие.

Вопреки распространенному мнению, онтологическое доказательство не только не опровергается Кантом, но получает в последующей философии дальнейшее развитие. Одним из первых показал ошибочность кантовского опровержения Гегель. Ошибка, по его мнению, состоит в том, что Кант мыслит Бога как некий чувственный предмет. Бог есть, по Гегелю, разум, а разум не может иметь свойств, аналогичных материальным. Кант же считает, что Бог обладает свойствами точно в таком же смысле, как обладает свойствами материальный предмет. Как пишет Гегель: «...никто не станет в наши дни квалифицировать Бога в качестве *вещи*, и никто

не станет рыться “среди *всех возможных вещей*” в поисках той, которая годится для понятия Бога; люди будут говорить о “*свойствах*” такого-то человека или коры хинного дерева и т. д., но в философском изложении уже не будут говорить о “*свойствах*” в применении к Богу как вещи» (Гегель 1977, с. 403).

Доказательство в русской философии

В XIX в. в онтологическое доказательство получило своеобразное развитие в русской философии. Одним из первых высоко оценил такую аргументацию профессор МДА прот. Федор Голубинский, согласно которому «доказательство бытия Божия, выводимый из идеи о Существе бесконечно-совершенном, превосходнее, полнее других. Он ведет к раскрытию не частных только представлений о тех или других свойствах, но полного понятия о Боге как Существе Бесконечном по бытию и совершенствам» (Голубинский 1884, с. 33). Прот. Федор имел в виду следующее. Многие мыслители в Новое время были готовы признать существование Бога, но с рядом условий: Он или не вмешивается в природу (деизм), или тождествен с ней (пантеизм). Но будет ли в таком случае это существо Богом? Разумеется, нет, ибо ни в деизме, ни в пантеизме Бог не обладает всей полнотой совершенств (например, в пантеизме Бог не личность, в деизме Бог не всемогущ). А когда мы говорим, что Бог есть самое совершенное Существо, то одновременно подразумеваем, что Он и всемогущ, и является Личностью, обладает всеведением, абсолютной благостью и т. д.

Более того, по мнению еп. Михаила (Грибановского), можно даже признать кантовскую критику полезной, ибо она помогла понять слабую сторону декартовской формулировки, и поэтому «сам Кант... своей критикой подготовил путь к онтологическому доказательству как непосредственному факту нашего самосознания. А это доказательство покоятся уже на чисто христианском учении о личности человека как образе Бога» (Грибановский 2003, с. 63). Кант показал, что наш разум ограничен самим собой. Мы не можем выйти из своего сознания. Мы знаем исключительно только себя. «Что вне нас, мы не знаем и никогда не будем знать, потому что все, что знаем и можем знать, все находится внутри нас и, следовательно, уже подчинено нашим субъективным законам. Мы все познаем непременно собой и в себе» (Грибановский 1990, с. 41). Даже существование материальных вещей Кант постулирует как существование непознаваемых вещей-в-себе. Точно так же, по Канту, обстоит дело и с существованием Бога. Оно дается нам только верой, любое доказательство Его существования исходя из

понятия о Нем невозможно. Мы никак не можем выйти за пределы своей субъективности. Такова логика Канта.

Таким же образом, т. е. полностью субъективно, Кант мыслит и наше Я. «Если самосознание субъективно, – пишет еп. Михаил (Грибановский), – то то, что я знаю о своем я, в действительности не существует, а в основе нашего я, может быть, существует материальное, а может быть, и нечто призрачное, но, во всяком случае, недоведомое бытие. Кант так и думал. Он думал, что в самосознании нет нашего я, что это я есть субъективный фокус нашей восприимчивости и что действительное, реальное бытие нашего я для нас совершенно неизвестно. Поэтому, по Канту, от самосознания, его деятельности (фактов), не может быть перехода к реальности» (Грибановский 2003, с. 60–61). Однако, замечает еп. Михаил, Кант не провел детальный анализ субъективности и объективности. Епископ Михаил обращает внимание на извечную путаницу в понятиях «объективное – субъективное».

Согласно обыденному мнению, объективным считается то, что существует вне сознания, а субъективным – то, что существует в сознании и зависит от него. Отсюда отождествление объективного с материально-чувственным, а субъективного – с духовным. В действительности же, согласно определению, объективным является то, что не зависит от воли человека, а субъективно то, что от его воли зависит. В этом случае духовный мир как независящий от воли человека тоже может быть объективным, как и мир материальный. «Следовательно, эту область душевных явлений ума, воли и чувства мы не можем, не имеем права назвать областью субъективной. Раз она вне сферы сознания и может как освещаться, так и не освещаться им, мы обязаны причислить ее к области объективной», – пишет еп. Михаил (Грибановский 2003, с. 44). Согласен с еп. Михаилом и С.Л. Франк: «То, что не дано нам чувственно в составе пространственной картины бытия, чего мы не можем ни увидеть, ни услыхать, ни ощупать и что мы называем явлениями “душевной жизни”, дано нам с не меньшей опытной непосредственностью и объективностью, чем явления материального мира» (Франк 1997, с. 211). К сожалению, указывает Франк, люди привыкли отождествлять объективность с существованием вещей в пространстве. Нам «нужно только отказаться от искусственного понятия “вне нас”, как пространственной удаленности от нас или “внеположности”, и брать его в единственном существенном смысле того, что есть “независимо от нас”» (Франк 1997, с. 212).

В действительности, когда человек мыслит, то он познает объективную, не зависящую от человека истину. Ведь логическое мышление всех людей устроено одинаково. Следовательно, познавая истину, человек взирает на некую умопостигаемую суб-

станцию, на некую природу, которую могут зрить все люди. Эта умопостигаемая природа объективна, она не может быть субъективным состоянием индивида, особенностью его биологического устройства, которое порождает его психику, как сказали бы современные ученые-атеисты. На эту ошибку философов-позитивистов обратил внимание еще основоположник феноменологии Э. Гуссерль, назвавший такую ошибку «психологизмом в философии», которая приводит к относительности истины: «психологизм во всех своих подвидах и индивидуальных проявлениях есть не что иное как релятивизм, но не всегда распознанный и открыто признанный» (Гуссерль 1909, с. 106). Нет, мысля, человек, так сказать, *видит* некий умопостигаемый мир, иначе нельзя было бы объяснить акт познания истины. Если человек в процессе своего мышления приходит к истинам, с которыми согласны все люди, то это доказывает, что эти истины – объективная реальность, умопостигаемая субстанция, потому что она видится неким умопостигаемым взором, т. е. разумом. Иначе говоря, разум – эта некая умозрительная способность, а не способность соединять или разъединять различные понятия. Именно поэтому люди друг друга понимают, познают истину, и все, что происходит в уме человека, есть видение некой умопостигаемой сущности, умопостигаемой природы. Мысли человека есть проявления некоего мира, существующего объективно. Что значит объективно? Объективно значит *независимо* от человека, а не *вне* его. Объективность совпадает с внеположенностью только в материальном мире, постигаемом чувствами, но не в мире духовном, умопостигаемом, не подчиняющемся пространственным принципам. Следовательно, умопостигаемый мир существует в душе человека, и это не его субъективное мнение, а самое настоящее объективное умозрение, т. е. в отличие от материального мира, который существует только вне человека, умопостигаемый мир существует тоже объективно, но не в пространственном смысле, а в смысле духовном.

По мнению русского философа С.Л. Франка, такое рассуждение тоже можно считать онтологическим доказательством бытия, Бога: «Онтологическое доказательство есть не что иное, как *усмотрение самоочевидности* абсолютного, как такого. Оно не есть в обычном смысле “доказательство”, т. е. умозаключение; оно есть, напротив, непосредственное *усмотрение истины*. Именно поэтому оно есть не плод какой-либо гордыни отвлеченного разума, не продукт интеллектуализма схоластики и рационалистической философии, а, напротив, выражение некой первичной и непосредственной *мистической интуиции*, простая формулировка своеобразия мистического или живого знания в его отличии от знания отвлеченного – предметного» (Франк 1972, с. 136–137).

Справедливости ради заметим, что несколько ранее подобную мысль высказал Борис Николаевич Чичерин: «...ясно, что онтологическое доказательство бытия Божьего основано на необходимых определениях нашего разума. Эти определения неразрывно связаны не только с представлением внешнего бытия, но и с понятием о бытии внутреннем, т. е. о бытии самого разума, которое точно так же предполагает бытие самосущее. Бытие есть определение, общее мысли и внешнему миру; обе сферы заключают в себе бытие относительное, которое предполагает бытие безусловное. Таким образом, определяя бытие самосущее, мысль определяет глубочайшую основу собственного своего существования: я думаю, следовательно, я есть; если я есть, то есть и бытие самосущее» (Чичерин 1999, с. 104–105).

Правда, Франк замечает, что все-таки эти мысли были высказаны еще раньше, и «истинным творцом онтологического доказательства надлежит считать величайшего мистического философа всех времен, наложившего печать своей мысли на всю позднейшую мистическую философию, начиная от Оригена и Августина до Шеллинга и Гегеля, – Плотина» (Франк 1972, с. 136–137). Свою зависимость от Плотина С.Л. Франк сам указывает в работе «Реальность и человек»: «Сознательно моя философская мысль определена ... платонизмом вообще и, в частности, влиянием двух величайших его представителей – Плотина и Николая Кузанского» (Франк 1997, с. 208).

Действительно, именно Плотин впервые предложил исходить из самопознания, анализа своего мышления, увидеть в нем вечную и неизменную истину, а следовательно – истинное, вечное, неизменное бытие¹. В трактате III. 9 Плотин пишет: «Мысля себя, мы, очевидно, видим мыслящую природу, иначе обманываемся в том, что налично мышление. (возможен другой перевод: иначе мы ошибались бы при мышлении. – В. Л.)» (III, 9, 6). Что это означает? Самым первым, очевидным фактом деятельности души является мышление. Любой человек понимает, что он *мыслит*. Не чувства убеждают человека в его существовании: чувства могут нас обманывать, им нельзя доверять. Доверять можно лишь своему разуму.

Это доказательство, основанное на умозрении, столь же убедительно удостоверяет нас в существовании умопостигаемого мира, как и доказательство существования материального мира, основанное на чувственном созерцании. Доказать существование чувственных вещей логическим путем невозможно. На это обратил внимание и И. Кант, назвав это «скандалом в философии»: «...нельзя не

¹ Более подробно с рассуждениями Плотина можно ознакомиться по кн.: [Лега 2025, с. 225–284].

признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь *на веру* существование вещей вне нас» (Кант 1994, с. 101). И тем не менее эта вера столь очевидна, что никто не станет сомневаться в существовании материального мира. Точно так же человек не должен сомневаться и в существовании умопостигаемого мира, хотя строго логически сделать вывод о его существовании тоже нельзя. Поэтому «единственное, но вполне адекватное “доказательство бытия Бога” есть *бытие самой человеческой личности*, осознанное во всей ее глубине и значительности, именно во всем ее значении как существа, *трансцендирующего само себя*», – пишет С.Л. Франк (Франк 1997, с. 313). И так же, как на основании убеждения в существовании материального мира строятся космологическое и телеологическое доказательства бытия Бога, Который является причиной самого его существования и источником порядка в этом мире, так и онтологическое доказательство будет гораздо более убедительным, если оно будет исходить не столько из понятия Бога, сколько из внутреннего опыта: «Все рациональные “доказательства” бытия Бога суть лишь вторичные, производные разъяснения этого опытного восприятия Бога», – указывает С.Л. Франк (Франк 1997, с. 316). Таким образом, снимаются критические кантовские аргументы и восстанавливается онтологическое доказательство в своей очевидной ясности².

Онтологическое доказательство в западной философии XX в.

В западной философской мысли XX в. также не прекращались попытки совершенствования онтологического доказательства. Правда, шли они по пути совершенствования системы умозаключений, ведущих к выводу о бытии Бога. В этом плане можно отметить рассуждения Ч. Хартсхорна, Н. Малкольма и А. Планtingи. Известный австрийский математик Курт Гедель предложил математическую формулировку этого доказательства³. Американской философ Норман Малcolm совершенствует онтологическое доказательство, проясняя понятия возможности и невозможности существования и предлагает модальный вариант этого доказательства. Его рассуждения выглядят следующим образом: «если Бог не существует, то Его существование логически невозможно; если Бог существует, то Его существование логически необходимо; поэтому существование Бога либо логически невозможно, либо логически

² См. более подробно: [Лега 2021, с. 47–59].

³ Подробнее см.: [Sobel 1987, pp. 241–261].

необходимо; если существование Бога логически невозможно, то концепция Бога противоречива; концепция Бога не противоречива; следовательно, существование Бога логически необходимо» [Гайслер 2004, с. 354].

О Божественном всемогуществе

Правда, часто указывают, что концепция Бога как всемогущего существа все-таки противоречива и приводят различные примеры противоречивости понятия Бога. Например: если бы существовал всемогущий Бог, то не было бы в мире зла. Или еще один пример: может ли Бог сотворить столь тяжелый камень, который Сам не сможет поднять? Тоже получается, что Бог невсемогущ в любом случае: и если может создать (но не может поднять), или не может создать. Для удобства ответа на эти вопросы назовем первый тип противоречивости метафизическим, а второй – логическим.

Что касается *метафизической противоречивости* всемогущества, то к этой проблеме часто обращались философы и богословы во все времена. По поводу проблемы зла и страданий, то эти замечания делают люди, совершенно неразбирающиеся в христианском богословии и поэтому видящие противоречия там, где в действительности их нет.

Сейчас же мы рассмотрим более простой вариант парадокса всемогущества. Часто утверждают, что Бог не всемогущ, поскольку Он не может многое из того, что может любой человек. Скажем, человек может умереть, а Бог не может, человек может согрешить, ошибиться и т. п., а Бог не может. Следовательно, по этой логике Бог не всемогущ.

Это чистая софистика. Автор классического учебника по православному богословию митр. Макарий (Булгаков) указывал, что «святые Отцы и учителя Церкви находили истину всемогущества Божия столь общеизвестной, что считали излишним ее доказывать» (Макарий 1883, с. 121). На аргументы тех, кто утверждал, что Бог в таком случае, оказывается, лишен возможности очень многое делать (умереть, грешить и т. п., в то время как человек это может сделать), митр. Макарий отвечал: «Ибо если бы Он мог умереть, или мог вредить другому, лгать и вообще грешить и быть злым, это было бы признаком не могущества в Боге, а слабости и бессилия, физического или нравственного. Бог все может, чего только хочет, и что не противно Его природе. Но умереть или перестать существовать совершенно противно Его природе, и Он хочет, по своей природе, одного только добра, и зла не желает никакого» (Макарий 1883, с. 121).

Иначе говоря, утверждая, что человек может умереть, а Бог не может, мы на самом деле имеем в виду совсем другое: человек *не может* быть бессмертным, а Бог может. То же самое и в отношении других примеров. Нельзя говорить, что человек может грешить, а Бог не может. Правильнее сказать, что человек не может быть безгрешным, а Бог может, Он безгрешен по Своей природе.

Для доказательства логической противоречивости понятия всемогущества часто приводят известный парадокс: может ли Бог сотворить столь тяжелый камень, который сам не сможет поднять? Может ли Бог задать такой вопрос, на который Сам не сможет ответить? И т.п. Поскольку любой вывод: как «может», так и «не может» приводит к нелепостям, то делается вывод, что само существование всемогущего существа, т. е. Бога, является противоречивым. И поэтому Бога не существует.

Как же решить этот парадокс? Очень часто ответ на парадокс о камнедается в такой формулировке: да, Бог может создать такой камень, и Он уже его создал, и этот камень – человек. Ведь даже Бог не может нарушить свободную волю человека, иначе Он превратит человека в некую одушевленную машину, которая уже не будет человеком. Однако, несмотря на всю очевидную правильность этого ответа, некая неудовлетворенность остается. Ведь, отвечая на вопрос, мы произвели подмену понятий: в вопросе шла речь о камне, а мы перевели разговор на человека. Парадоксальность, таким образом, решена неполно.

Обратим внимание, что все согласны в том, что это выражение о камне является парадоксом. Существование парадоксов известно еще с античных времен. Один из самых популярных – парадокс лжеца: «Некий человек говорит: я лгу». Какова эта фраза: истинная или ложная? Невозможно ответить.

В начале XX в. известный математик и философ Берtrand Рассел обратился к парадоксам, чтобы выяснить, возможно ли их решение. В результате он пришел к выводу, что парадокс можно выразить в общем виде на языке теории множеств как следующее выражение: «Пусть K – множество всех множеств, которые не содержат себя в качестве своего элемента. Содержит ли K само себя в качестве элемента? Если да, то, по определению K , оно не должно быть элементом K – противоречие. Если нет – то, по определению K , оно должно быть элементом K – вновь противоречие». Для иллюстрации Рассел предложил парадокс брадобрея: «Вопрос о том, должен ли брадобрей бриться сам, или же нет. Вы можете определить брадобрея как того, “кто бреет всех тех, и только тех, кто не бреется сам”. Вопрос в том, бреется ли сам брадобрей?» (Рассел 1999, с. 88).

В 30-х годах XX в. австрийский математик Курт Гедель, рассуждая о проблеме непротиворечивости формализованных математических теорий, предложенной Д. Гильбертом, доказал, что любая формализованная система аксиом содержит неразрешенные предположения. Поэтому Гёдель сформулировал и доказал *теорему о неполноте*: «Логическая полнота (или неполнота) любой системы аксиом не может быть доказана в рамках этой системы. Для ее доказательства или опровержения требуются дополнительные аксиомы».

Вывод из этих соображений очевиден. Никто не будет сомневаться в том, что существуют лжецы и брадобреи, несмотря на то что использование этих понятий в определенных предложениях приводит к парадоксам. Гёдель просто доказал, что в любом языке, в том числе и в обыденном, могут возникать парадоксы, т. е. высказывания, которые невозможно доказать. Для их доказательства необходимо строить более общий язык, в котором тот язык, в котором возник парадокс, будет его частным случаем. Богословие вообще утверждает то же самое: Бог непознаваем, Его невозможно выразить никаким человеческим понятием. Однако, когда речь заходит о понятии всемогущества, вывод о несуществовании всемогущего Бога тотчас же делается, хотя существование лжецов и брадобреев при этом не отрицается. Почему? К логике это не имеет отношения. Скорее, к психологии атеизма.

В качестве примера противоречивости понятия всемогущества часто приводят следующий вопрос: может ли Бог сделать бывшее небывшим? На парадоксальный характер этого вопроса обращает внимание известный биолог-атеист Р. Докинз: «Кстати, логики уже заметили, что всеведение и всемогущество являются взаимоисключающими качествами. Если бог всезнающ, то он уже знает о том, что он вмешается в историю и, используя всемогущество, изменит ее ход. Но из этого следует, что он не может передумать и не вмешиваться, а значит, он не всемогущ» [Докинз 2008, с. 80].

Этот вопрос был интересен еще древним грекам. Так, Аристотель писал: «...прав Агафон: “Ведь только одного и Богу не дано: Не бывшим сделать то, что было сделано”» (Аристотель 1983, с. 174). В этом вопросе кроется очень простой и понятный парадокс: если Бог всемогущ, то Он может все, значит, Он может сделать бывшее небывшим, т. е. сделать так, чтобы то, что произошло, не происходило. Например, чтобы Цезарь не переходил Рубикон, чтобы Сократ не был отравлен, чтобы Наполеон не напал на Россию. Этот вопрос не вмещается в рамки человеческой логики. Человек мыслит следующим образом: поскольку прошлое – это то, что уже не существует, а на несуществующее не распространяется воля Божия, то Бог не может сделать бывшее небывшим.

Большинство философов и богословов на вопрос о вмешательстве Бога в прошлое отвечали так: Бог не может сделать бывшее небывшим, так как это противоположно замыслу Бога о мире, противоположно самой Его природе. Так говорили, например, блаженный Августин, Фома Аквинский. Так, Фома писал: «Он не может сделать и так, чтобы что-либо, произошедшее в прошлом, не было произошедшим... То, что несет в себе противоречие, не подпадает под всемогущество Бога. Но то, что произошедшее не произошло, подразумевает противоречие» (Фома 2002, с. 336), ссылаясь при этом на блаж. Августина: «Если кто говорит, что, коль скоро Бог всемогущ, то пусть Он сделает так, чтобы произошедшее не произошло, тот не понимает, что это все равно, что сказать, что, коль скоро Бог всемогущ, то пусть Он делает так, чтобы само по себе истинное стало ложным»⁴ (Фома 2002, с. 337). Как же решать эту проблему? Можно сказать, что Бог не может противоречить Сам Себе, Он не будет отменять Свое действие и поэтому не станет делать бывшее небывшим. Иначе говоря, не потому Бог не может сделать бывшее небывшим, что Ему мешают законы истории, а законы истории, установленные Богом, таковы, что у Него нет причин их отменять. Часто бывает так, что некий человек хочет изменить прошлое, поскольку видит последствия своих ошибочных действий. «Знал бы, где упадешь, соломки подстелил бы», – говорит народная мудрость. Но человек не знает будущего, не знает, к чему могут привести его некоторые поступки, и поэтому часто хочет невозможного для него – вмешаться в прошлое, изменить свои поступки, совершенные им ранее. Вмешательство Бога в прошлое в таком случае предполагало бы, что Он тоже не знал, каковы будут последствия тех или иных событий. Но предполагать, что Бог не знает будущее, не знает, каковы будут последствия того или иного события, совершенно невозможно и противоречит Его природе, поскольку Он премудр и превышает пространство и время.

Источники

-
- Ансельм 1995 – *Ансельм Кентерберийский*. Сочинения. М.: Канон, 1995. 400 с.
 (История христианской мысли в памятниках)
- Аристотель 1983 – *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 54–293.
- Бонавентура 1993 – *Бонавентура*. Путеводитель души к Богу. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1993. 188 с.

⁴ Там же. С. 337. Это цитата из трактата блаж. Августина «Против Фавста-манихея», XXIX, 5.

- Гегель 1977 – Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1977. 573 с.
- Голубинский 1884 – Лекции философии профессора Московской духовной академии протоиерея Ф.А. Голубинского. Вып. 4: Умозрительное богословие. М.: Тип. Л.Ф. Снегирева, 1884. 204 с.
- Грибановский 1990 – Грибановский М., иером. Истина бытия Божия: Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью // Богословские труды. № 30. М., 1990. С. 5–80.
- Грибановский 2003 – Грибановский М., еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев: Пролог, 2003. 252 с. (Богословская библиотека)
- Гуссерль 1909 – Гуссерль Э. Логические исследования. Ч. 1: Пролегомены к чистой логике. СПб.: Образование, 1909. 224 с.
- Декарт 1989 – Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 297–422. (Философское наследие; т. 106)
- Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 3–72. (Философское наследие; т. 119)
- Кант 1994 – Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с. (Философское наследие; т. 118)
- Макарий 1883 – Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие: В 2 т. СПб.: Тип. Р. Голике, 1883.
- Рассел 1999 – Рассел Б. Философия логического атомизма. Томск: Водолей, 1999. 192 с.
- Фома 2002 – Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1, вопросы 1–43. Киев: Эльга; М.: Ника-Центр, 2002. 559 с.
- Франк 1997 – Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. 478 с. (Мыслители XX века)
- Франк 1972 – Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Париж: YMCA-Press, 1972.
- Чичерин 1999 – Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Республика, 1999. 496 с.

Литература

- Гайслер 2004 – Гайслер Н. Энциклопедия христианской апологетики. СПб.: Библия для всех, 2004. 1184 с.
- Докинз 2008 – Докинз Р. Бог как иллюзия. М.: КоЛибри, 2008. 551 с.
- Лега 2025 – Лега В.П. История западной философии. Ч. 1: Античность. Средневековье. Возрождение. М.: Изд-во ПСТГУ, 2025. 1272 с.
- Лега 2021 – Лега В.П. Онтологическое доказательство бытия Бога в русской философии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2021. № 2 (10). С. 47–59.
- Sobel 1987 – Sobel J. Gödel's ontological proof // On being and saying. Essays for Richard Cartwright / ed. by J. Thomson. Cambridge, MA: MIT Press, 1987. P. 241–261.

Reference

- Geisler, N. (2004), *Entsiklopediya khristianskoi apologetiki* [Baker Encyclopedia of Christian Apologetics], Bibliya dlya vsekh, Saint Petersburg, Russia.
- Dawkins, R. (2008), *Bog kak illyuziya* [The God Delusion], KoLibri, Moscow, Russia.
- Lega, V.P. (2025), *Istoriya zapadnoi filosofii* [History of Western philosophy], part 1, Izdatel'stvo PSTGU, Moscow, Russia.
- Lega, V.P. (2021), "Ontological proof of the eExistence of God in Russian philosophy", *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii*, vol. 10, no. 2, pp. 47–59.
- Sobel, J. (1987), "Gödel's ontological proof", in Thomson, J., ed., *On being and saying. Essays for Richard Cartwright*, MIT Press, Cambridge, USA.

Информация об авторе

Виктор П. Лега, кандидат богословия, доцент, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; 127051, Россия, Москва, Лихов пер., д. 6;

Московский физико-технический институт (Физтех), Долгопрудный, Россия; 141700, Россия, Московская обл., Долгопрудный, Институтский пер., д. 9;

Московский государственный лингвистический университет, Москва, Россия; 119034, Россия, Москва, ул. Остоженка ул., д. 38, стр. 1;

Московская духовная академия, Сергиев Посад, Россия; 141312, Россия, Московская обл., Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева Лавра;

Сретенская духовная академия, Москва, Россия; 107031, Россия, Москва, ул. Большая Лубянка, д. 19, стр. 3; lega.vp@mipt.ru

Information about the authors

Victor P. Lega, Cand. of Sci. (Theology), associate professor, Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Likhov Line, Moscow, Russia, 127051;

Institute of Physics and Technology, Dolgoprudny, Russia; 9, Institutsky Line, Moscow region, Dolgoprudny, Russia, 141700;

Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia; bldg. 1, bld. 38, Ostozhenka St., Moscow, Russia, 119034;

Moscow Theological Academy, Sergiev Posad, Russia; Holy Trinity Lavra of St. Sergius, Moscow region, Sergiev Posad, Russia, 141312;

Sretensky Theological Academy, Moscow, Russia; bldg. 3, bld. 19, Bolshaya Lubyanka St., Moscow, Russia, 107031; lega.vp@mipt.ru